

## LA LIBERTAD Y EL MAL. NOTAS ACERCA DE LA PUREZA DEL MAL

DAVID KRONZONAS

Revista de la Escuela del Cuerpo de Abogados y Abogadas del Estado |  
Octubre 2023 | Año 7 N° 10 | Buenos Aires, Argentina (ISSN 2796-8642) |  
pp. 336-361

*“Las cosas son como son, inexorables y absurdas.”*

### I.

La filosofía no hace eco de los grandes mensajes, es siempre inactual; y que esa atemporalidad es un modo de medir el tiempo. No es pasado, ni es presente, ni futuro. Es oblicua o de trazo diagonal. Nos ofrecen los filósofos el trabajo y la imaginación de crear verdades a través de algunas certezas, dudas o entre varias posibilidades. No es inmaculada la verdad, ni siquiera transparente; posee más de un atuendo. Priman los cambios de espacios y de posiciones; se prueban nuevas máscaras. Este es el modo en que trabaja y transforma sus defectos, debilidades, llagas, vergüenzas y límites. Se abre en la imaginación la creación de metáforas; en la invención de lenguajes. El modelo parece ser la narrativa. Es en la formación de esas metáforas lo que posibilita crearse a uno mismo. Ser moderno -nos decía Marshall Berman- es vivir una vida de paradojas y de contradicciones. Un remolino de lucha y de argumentación, de desintegración y renovación; de ambigüedad y de angustia, un estado de perpetuo devenir y de soledad; una atmósfera de transvaloración, turbulencia, incertidumbre, insolencia, vértigo, embriaguez, extensión de la experiencia, destrucción y trasvasamiento de los límites y de los vínculos morales, expansión, desasosiego y desorden. Ser moderno es formar parte de un universo en que como señaló K. Marx: “todo lo sagrado es profano”<sup>1</sup>. Un mundo preñado de su contrario (F. Nietzsche).

1 Marshall Berman. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989, (pág. 83). La vida se vuelve



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



che)<sup>2</sup>, momentos de nuevos porqués en que el individuo se atreve a subjetivarse.

Si la cultura moderna<sup>3</sup> es el resultado de un proceso histórico de racionalización donde se la identifica con el aumento de la racionalidad instrumental y de la acción; entendida como el modo metódico de la vida, de la ampliación del saber empírico, del cálculo, de la adaptación deliberada a una constelación de intereses; de la capacidad de predicción y del dominio instrumental y organizativo sobre dichos procesos; la Modernidad ya no podrá ser pensada como una unidad que encontraba en su centro una visión del mundo (religiosa) portadora de sentido; tanto la reflexión teórica como a la actividad práctica y estética; así como el orden económico, legal y burocrático basado en una racionalización formal e instrumental que en el proceso de autonomización y de eficacia creciente (del derecho, de la organización burocrática, de la economía del capital) determina la vida de todos los individuos con una fuerza irresistible<sup>4</sup>. La racionalización del mundo<sup>5</sup> -en sentido weberiano- se identifica con

---

desacralizada en una situación de igualdad espiritual donde todos se enfrentan a sí mismos y a los demás en un mismo plano. La norma es el cambio. Ello rompe la unidad de la cultura y destroza la cosmología racional. Todos se enfrentan a sí mismos y a los demás en un mismo plano. Ese mundo mágico y hermoso es también, demoníaco y aterrador. Describe Marx las polaridades que animarán y darán forma al modernismo en el siglo siguiente: deseos y pulsiones insaciables; revolución permanente, desarrollo infinito, de perpetua creación y renovación de las esferas de la vida y su síntesis, en términos de nihilismo, destrucción insaciable y el modo en que la vida es engullida y destrozada; el centro de oscuridad y de horror. Ver Ricardo Forster. Walter Benjamín y el problema del mal. Grupo Editor Altamira, Buenos Aires, 2000, (pág. 262). Ver George Bataille. El erotismo. Tusquets ediciones. Barcelona, 3<sup>o</sup> edición, Barcelona, 1982, (pág. 177) afirmará que en un mundo profano “sólo hay mecánica animal”.

2 F. Nietzsche. Más allá del bien y del mal. Libro del Bolsillo-Alianza editorial. Madrid, 1986.-

3 J. Habermas. Teoría de la acción comunicativa. T.I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Taurus ediciones, Buenos Aires, 1990, (pág. 199 y ss).

4 M. Weber. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Ediciones Península; Barcelona, 1997.

5 Neutralizar la ambivalencia implicará la caída de su connotación axiológica y la asunción del proceso de mundanización como proceso

el desencantamiento del mundo y la diferenciación de las esferas de valor -que agrupadas artificiosamente en una unidad racional y de consciente sublimación de las relaciones del hombre con el mundo condujo a que se hicieran conscientes-.

La visión del mundo antaño unificada por la ética religiosa y donde la fe ordenaba la vida sobre la base de un discurso que le permitía al sujeto concebir el nacimiento, el sufrimiento, la muerte, el mal y la esperanza; se ha roto irremediablemente. El hombre va por un mundo despojado de mitos explicativos o conciliadores. Es dable recordar con Weber que las religiones ascéticas nacen desencantadas y es precisamente, en su interior donde se desarrollan las condiciones internas del surgimiento de una lógica que racionaliza las imágenes del mundo, la experiencia de lo sagrado. Emancipación entendida en el sentido de una liberación respecto del dogmatismo y de toda autoridad no trascendida por el pensamiento en su marcha secular. La modernidad nace con un eclipse de la trascendencia. No se sigue de modo alguno que esa pérdida haya arrojado a los seres humanos al mundo; sino hacia sí mismos<sup>6</sup>. La ciencia -como el discernimiento entre la certeza y el error, metodología analítica, esferas de sistematización y donde el sujeto pensante es el lugar donde habita la razón frente a las ilusiones y los tropiezos- se opuso al postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por dios y que en consecuen-

---

inexorable en Occidente. La secularización se conecta con la preponderancia de aquella modalidad racional respecto al fin de la acción que ha encontrado su específica expresión histórico social en la ética de la renuncia y de la ascesis intramundana típica del calvinismo y del puritanismo. Ver G. Marramao. Cielo y Tierra. Generalogía de la secularización. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998, (pág. 59). A partir de la Revolución inglesa el motivo de la secularización del individualismo religioso llega a ser el presupuesto de la secularización del Estado. Su marca es la secularización de la ley natural y del contractualismo de T. Hobbes y J. Locke. Todos los conceptos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados; para luego así, arribar a las nociones de tolerancia y derechos humanos. Es a partir de la libertad y de la contingencia que que la acción humana se redefine en el marco de la responsabilidad. Durante todo el siglo XIX la idea de secularización estará expresada por el término mundanización (*Verweltlichung*) ya presente en Hegel -como en Feuerbach y Marx con la noción de secularización (*Säkularisierung*) entendida en la tradicional acepción jurídico-política. Secularización no significa otra cosa que separación de la Iglesia del Estado; y de religión y política.

6 H. Arendt. La condición humana. Ediciones Paidós Ibérica; Barcelona; 1998; (pág. 285 y ss).

cia se hallaba -significativamente y éticamente- orientado en algún sentido. Ese sentido -para el hombre moderno-, se convierte en un instinto para todo, un gusto por probarlo todo. Sin embargo, ese combate contra la tradición se vio opacado por una nueva corriente de alienación, anomia y inseguridad existencial; delineándose así, los contornos de una creciente dificultad alrededor de la libertad.

Es la literatura la que se hace cargo de la parte maldita<sup>7</sup> como aquella que posibilita el juego de lo aleatorio, el peligro, la soberanía del sujeto y de la sociedad en una traducción de palabras y de estilos. La literatura pone en escena el escenario del mundo. Vivir es afirmar los límites. Lo que nos rebasa nos desprecia; lo que se nos escapa nos destruye. La literatura es su testigo que se interroga sobre el enigma del mal en la intersección del lazo social y de los dramas singulares de la subjetividad<sup>8</sup> donde la barbarie ha sido la experiencia cotidiana en la historia. El individuo y la subjetividad moderna persistieron como rebelión, como “negatividad” de todo orden constituido partiendo de la universalidad abstracta de la ley. Fue la Ilustración<sup>9</sup> la que inventó un sujeto, como

---

7 G. Bataille. *La literatura y el mal*. Taurus ediciones, Madrid, 1987. En este autor el mal no es sinónimo de egoísmo. Es el que elige aquello que intencionalmente se opone al bien. Si el bien es el conjunto de las convenciones, de las normas, de las leyes aceptadas por la sociedad; para ser libre deberá estar de parte del mal. Esto significa una sola cosa para Bataille: trasgresión de los límites y de los vínculos. El mal se traduce en un acto de valentía que rechaza la actitud servil. Esa atracción hacia la muerte; solo el mal nos hace libres, dice Bataille. El siglo XX es el siglo en que la nada, la parte maldita afirma su victoria hermenéutica. Muerte, violencia, crueldad, ensañamiento, cuerpo, pasión, inconsciente, instintos, pulsiones. Una cultura que enseña la subversión obsesivamente y termina absolutizando la parte negativa.

8 Lo que escapa a la filosofía, pero no a la literatura y que esta conoce bien es el momento de angustia que surge en el interior del sujeto ante las fuerzas del mal que moran en él. Víctor Hugo y sus contemporáneos reemplazaron lo trágico por lo contingente: los acontecimientos que se suceden son provocados por la fatalidad de los encuentros y las afrentas casuales. La literatura representa unan fuerza vigorosa de exorcismo del mal radical y del horror.

9 La individualidad ilustrada se define por su capacidad de combatir la superstición en nombre de la razón y del saber; del derecho ilimitado a la crítica en nombre de la proclamación de un yo libre e instruido puesto bajo el símbolo de la felicidad. Son Sade y Goya quienes objetaron la razón de la Ilustración. Razón como el reverso que se da en el despliegue de las atrocidades de las guerras napoleónicas; pero al mismo tiempo exhiben la convicción de que existe en el corazón humano una parte nocturna, una ferocidad de siempre.

sujeto de razón y es precisamente allí, donde se desarrollará la interrogación sobre el mal. Cada cual, lleva en sí, lo peor como posibilidad atroz. En este sentido la categoría del mal, relacionada con la del bien aparece como una calificación respecto de la facultad de la libertad del sujeto, del poder que tiene este de determinarse al someter su deseo a la ley de la razón. I. Kant<sup>10</sup> llama al mal como heteronomía; el hecho de dar a su acción presupuestos diferentes de los de la razón misma. El hombre es su libertad introduciendo el concepto del mal como su libre trasgresión. Para que la libertad sea vertiginosa aquel debe elegir; equivocarse infinitamente (J.P. Sartre). No es algo exterior que determine la voluntad por inclinación, no está alojado -decía Kant- en ningún objeto, no es fáctico, ni ocasional. Solo puede encontrarse en el interior del sujeto, es inherente a sí. Aquello que está en juego es el significado de la acción -en tanto que libre-. El condenado alcanza una soledad que es la imagen debilitada de la gran soledad del hombre verdaderamente libre.

Subjetividad rebelde que encontró espacio en la literatura como una forma de exorcismo para liberar a sus propios fantasmas -éste fue el caso de F. Kafka-; G. Bataille escribirá contra la escritura en una búsqueda de la vida, que es la “afirmación alegre de la muerte”<sup>11</sup>; J. Derrida en un derroche de texto, de exceso, de pluralidad que -según M. Blanchot- de fragmento en fragmento se anulará a sí mismo; ha demostrado que el pensamiento trasgrede la vida personal en el anonimato del dolor, la risa, el deseo, el cuerpo, la escritura. Que la

---

Hay en la humanidad un exceso irresistible que la empuja a destruir y la pone en armonía con la ruina incesante e inevitable de todo lo que nace, crece y se esfuerza por durar.

10 El idealismo -entendido metafísicamente en vista de la pregunta por el Ser- es la interpretación del ser a partir del pensar. Su lema reza: ser y pensar. El pensar es para R. Descartes: yo pienso; pero el ser yo tiene desde Kant su esencia en la libertad. Idealismo es idealismo de la libertad. Todo ente es en-sí; ser-libre. Ser es entendido como yo, como libertad. Ser libre es voluntad. Ser es querer su límite. El idealismo entendía la libertad como determinación del puro yo; un determinarse a sí mismo en tanto ley; auto legislación en la buena voluntad ya que sólo ésta es buena. Libertad es en Kant dominio sobre la sensibilidad. Dominio como auto subsistencia en el fundamento propio y autodeterminación como auto legislación. Kant desplaza esa libertad como autonomía a la razón pura del hombre. Esa razón (pura) no solo queda diferenciada sino separada de la sensibilidad y de la naturaleza como algo totalmente diverso. La naturaleza sigue siendo lo negativo, lo que hay que superar. En Schelling -en cambio- la libertad se transforma desde su base en algo diverso, ambiguo. La pregunta por el mal se transforma en metafísica del mal y por cierto en vista al sistema.

11 G. Bataille. El erotismo. Tusquets ediciones, Barcelona, 1982, (pág. 3).

experiencia interior se objetiva y que la escritura dramatiza el pensamiento. Un juego que verificará la unión de los contrarios: la vida es traspasada por el pensamiento; el pensamiento por la escritura; y la escritura por el texto. E. Jabes<sup>12</sup> invitaba a estar a la escucha de un silencio; dejar que las palabras guíen los pasos del caminante que atraviesa el desierto. Una palabra que rememora el vacío, el abismo, la proximidad de la muerte, la ausencia, el silencio. En el desierto uno se vuelve otro: aquel que ha aprendido a contar con su propia soledad.

## II.

El pensamiento trágico es aquel que concibe el mal como una guerra librada en el seno del ser. Esta noción sirve para representar la angustia privada en el escenario público. El teatro trágico tiene como punto de partida el hecho de la catástrofe. El personaje trágico es destruido por fuerzas que no pueden ser entendidas, ni derrotadas por la prudencia racional. Cuando las causas son temporales; cuando el conflicto puede ser resuelto por medios técnicos o sociales; nos hallamos de cara al drama, pero no frente a la tragedia. La tragedia es lo irreparable. No existe compensación justa, ni material que pueda remediar lo padecido. No podrá ser rehecho el espíritu quebrado, ni tampoco las heridas curadas. En la tragedia las esferas de razón, justicia y orden son limitadas y ningún progreso científico-técnico podrá extender allí sus dominios. Fuera y dentro del hombre está lo otro, la alteridad del mundo. Un dios escondido y maligno, el destino ciego, las tentaciones infernales, o la furia bestial de nuestra sangre animal. Las cosas son como son: inexorables y absurdas. Frente a ella, desenfreno, protestas, espíritu escandalizado y opción a contrapelo de la sensibilidad imperante. Se alcanza una nueva grandeza: el ennoblecimiento por el rencor vengativo o la injusticia de los dioses.

La tragedia se ocupa de la propensión inalterable a la inhumanidad y de la destrucción en el curso del mundo. La tragedia<sup>13</sup> quiere

---

12 E. Jabes. Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen. Editorial Trotta; Madrid; (págs. 32/ 6).

13 En una insignificante aldea de Polonia había una pequeña sinagoga. Una noche cuando el rabino hacía la ronda entró y vio a Dios sentado en un rincón oscuro. Cayó al piso y exclamó: Señor Dios ¿Qué haces tú aquí? Dios no le respondió atronadamente, ni desde un remolino, sino que le dijo con vos suave:

hacernos saber que hay en el hecho mismo de la existencia humana una provocación o una paradoja. Los propósitos humanos van a contrapelo de inexplicables fuerzas destructivas que están afuera pero quizás muy cerca. Frente a ello, no hay respuestas. Si las hubiera, estaríamos en presencia de un sufrimiento justo; pero no, en presencia de la tragedia. Desde Milton hasta Goethe; desde Hölderlin hasta Cocteau hay un intento de revivir el ideal griego. El arte clásico aspira a la impersonalidad; a la separación entre obra y contingencia del artista. El hombre romántico es Narciso en búsqueda y afirmación exaltada de su naturaleza; el mundo es espejo circundante, o eco de su presencia. La tragedia privada desde el siglo XVIII pasa a ser el campo preferido de la novela y del teatro. La tragedia goethiana -en el marco del siglo XVIII y XIX-, Fausto -como encarnación de la subjetividad moderna donde el héroe trágico es responsable y su caída está relacionada con la presencia en él de una debilidad moral, o un vicio activo- que ya no mira a ninguna verdad; ni a redención alguna. Buscar fuera el desborde, a través del deseo de poder; de la trasgresión de la inocencia; con la presencia del goce maléfico y de la acción; de una puesta del cuerpo en el mundo; inaugurando una dialéctica entre un hombre abierto y otro cerrado. Fausto pierde el control debido a la potenciación de su individualidad -como modo de escapar del mundo interior que lo retenía en prisión y le impedía convertirse en alguien auténtico. Es el fruto de un impulso al que M. Berman llamaba el “deseo de desarrollo”<sup>14</sup> traducido en términos de experiencia, intensidad, exterioridad, movimiento y creatividad. Donde el objeto y el sujeto de la transformación -ya no es el héroe trágico- sino el mundo en su conjunto en la construcción de proyectos y programas concretos; y en el

---

estoy cansado rabino; muerto de cansancio,” Dios se fatigó del salvajismo del hombre. Tal vez ya no sea capaz de controlarlo; ya que no puede reconocer su imagen en el espejo de la creación. Se alejó el curso del siglo XVII; en el XIX Laplace anunció que dios era una hipótesis que en adelante le resultaría innecesaria al espíritu racional. La tragedia es la forma de arte que exige la intolerable carga de la presencia de dios. Ver G. Steiner. La muerte de la tragedia. Monte Ávila latinoamericana; Caracas; 1991; (pág. 290).

14 Este mundo mágico y milagroso es también demoníaco y aterrador: pende de forma salvaje y sin control y destruye ciegamente a su paso. Solo se aprende en los momentos de ruina personal y general. La expansión de los poderes humanos -a través de la ciencia y la técnica- desencadena fuerzas demoníacas que irrumpen irracionalmente con resultados horribles. M- Berman. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ídem; (pág. 98).

nacimiento de una división social y organización del trabajo visionaria, intensiva sistemática en una inesperada vocación; en una nueva relación entre las ideas y la vida práctica.

Este deseo -un dinámico flujo que incluya todas las formas de la experiencia humana- es explicado por Fausto al diablo. Un impulso moderno y vital que realice sueños, o deseos, e incluya la alegría y la desgracia sin culpas asimilándolas al crecimiento infinito hasta la autodestrucción de la propia personalidad, un impulso en que el desarrollo implica dolor en su ejercicio. Es precisamente aquí, donde reside el significado de la relación de Fausto con el diablo: los poderes humanos solo pueden desarrollarse mediante la expansión de lo que Marx llamaba: “las potencias infernales”; las oscuras y pavorosas energías que pueden entrar en irrupción con una fuerza más allá de todo control humano; a las que Weber llamará -en igual sentido-, “fuerzas diabólicas”. Fausto es un sujeto que está a merced de potencias que lo sobrepasan y que hace resurgir -en la escena dominada por la razón-, los viejos poderes de la maldición y del destino. Este romanticismo<sup>15</sup> opone al sujeto inmanente y finito la subjetividad del rebelde; entendida como infinitud de un deseo que está en ruptura con el mundo y donde esa singularidad no puede incluirse en las enunciaciones modernas de la ley. La función de Mefisto es la de personificar el lado oscuro de la creatividad y de la propia divinidad. Es la paradoja de la destrucción como instancia de creación; como juego dialéctico que moverá la economía, el Estado, la sociedad.

No deseando sino el mal podrá acabar del lado de dios y crear el bien. Ya no cabe la pregunta: ¿Debo hacerlo? Sino que la única pregunta será: ¿Cómo hacerlo? Si algo nos ha enseñado la historia es que los horrores más profundos nacen de los objetivos más honorables y de sus logros más auténticos<sup>16</sup>. Otra vez, las palabras con-

---

15 Reemplazó la realidad del infierno que se abre ante Fausto, Macbeth, Fedra con la cláusula de la redención oportuna. La visión rousseauiana implicaba una crítica a la noción de culpa y el cielo compensador de Rousseau. Heredó de Rousseau el supuesto de bondad natural y en su fe en los orígenes sociales no metafísicos del mal. También, su obsesión por el yo individual. La responsabilidad dependía de la crianza y de su medio ambiente pues el mal no puede ser congénito. El criminal finalmente, será poseído por el remordimiento. El crimen reparado o el error se justificará. El crimen no lleva al castigo sino a la redención.

16 Dice Ibsen que los ataques más peligrosos a la razón y a la vida no

fiesan su oquedad. Los argumentos, las razones son -una y otra vez-, hipócritas, cínicas y exhiben con alegría, sus propias vergüenzas. ¿Podremos hablar con T. Todorov<sup>17</sup> de una memoria del mal como lugar simplemente empírico que nos conducirá a actitudes diferentes que este mismo define como tentación del bien? No se trata de preferir el bien al mal; ya que esa actitud solo consistirá en identificarse con el bien -en una nueva encarnación milenarista<sup>18</sup>- y pretender así, imponerlo por la fuerza a los demás. Habrá que evitar caer en esa trampa. El bien se vuelve, un bien para todos y no un bien que concierne únicamente al individuo. La tentación del bien -de vengarse sin saber de quién y atacar sin saber a quién- es un lugar donde el bien no está alejado del mal. La pregunta por la esencia y realidad del mal (metafísica del mal con finalidad metafísica) lleva a preguntarse por el ser en general. El mal es un modo del ser libre del hombre.

Para Kant la razón no tiene por objeto más que el intelecto y su uso, con miras a un fin. La razón proporciona una cierta unidad colectiva para beneficio del intelecto; y esta unidad hace sistema. Sus normas son directivas para la construcción jerárquica de los conceptos. Tanto para Leibniz, Descartes y Kant la racionalidad consiste en efectuar una conexión sistémica. Su unidad reside en la concordancia. La lógica fija el orden. La razón es la facultad de deducir lo particular de lo universal. Hoy la razón se ha convertido en una

---

proceden del exterior -como en la tragedia griega o isabelina- sino que surgen del alma inestable; del desequilibrio y la rivalidad de la psique individual. Llama Ibsen -el dramaturgo más importante luego de Shakespeare y Racine- a quitarse las máscaras de la hipocresía y del autoengaño que los hombres tratan de conservar frente a la vida social y personal. Cuando los ideales se apoderan de uno de sus personajes lo llevarán a la ruina psicológica y material; cuando la máscara se ha pegado a la piel solo podrá quitársela a un precio suicida.

17 T. Todorov. Memoria del mal, tentación del bien. Investigación sobre el siglo. Robert Laffont ediciones; París; 2001.

18 Ello significa querer crear el paraíso en la tierra como tendencia permanente en la historia de Occidente. Los regímenes totalitarios del siglo XX poseyeron -al mismo tiempo- la característica de haber sido religiones seculares e identificarse con las ciencias. Las religiones políticas pretendieron la absolutización del actuar humano y la totalización de las instituciones político-sociales. G. Marramao. Cielo y tierra. Genealogía de la secularización. Ídem, (pág. 119)

finalidad sin fin. Schelling<sup>19</sup> concibe al mal dentro del sistema de la libertad y no explora el auto desgarramiento de la razón. No piensa en conceptos sino en fuerzas y en posiciones volitivas, un conflicto de potencias que no podrán ser equilibradas por los conceptos. ¿Qué es el mal? La pregunta por la esencia de la libertad humana se convierte en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal. El mal pasa por ser lo no bueno; una carencia, algo que falta. Si falta, no existe; al no existir podríamos denominarlo: el no-ente. Solo lo positivo puede ser real. Ese carencial es siempre en cuanto es, solo un grado del bien (B. Spinoza). Según esto la realidad del mal es solo un supuesto; una apariencia. Sabemos lo que no es: ni una cuestión subjetiva, ni objetiva. La cuestión está encerrada en el concepto del no-ente. La pregunta por el mal llevará consigo la del ser del no-ente. En referencia a la pregunta por el ser; significa que interpelar por la esencia del ser es a la vez hacerlo, por la esencia del no y de la nada. En tanto falta, la carencia es un no estar presente, aunque no es la nada. Es Heidegger<sup>20</sup> el que sostiene que el mal no es tratado en el horizonte de la mera moral sino en el horizonte de la pregunta ontológica y teológica. Una metafísica del mal. Schelling muestra como la realidad del mal hace volar al sistema en pedazos y discute las posibilidades de inserción en el.

No es la trasgresión. Es la trasgresión condenada de la naturaleza humana indeterminada como un ser sin esencia que en alguna medida nos permite ver su fondo abismal: si el hombre tiene la facultad de hacer el bien y el mal; su fondo, sin fondo resultará indeterminado. Si no hay interdicto que no pueda ser trasgredido (G. Bataille); a menudo resultará admitido, incluso prescripto. Como la muerte es la condición de la vida; el mal se vincula con la muerte. Es también, de manera ambigua, un fundamento del ser: la libertad del hombre es la facultad para el bien y para el mal<sup>21</sup>. El mal -si es que no ha de ser en absoluto una nada- tiene

---

19 F.WJ. Schelling. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. Anthropos ediciones; Barcelona, 1989.

20 M. Heidegger. Schelling y la libertad humana. Monte Ávila editores latinoamericana; Caracas, 1996, (pág. 118).

21 Cinco son los conceptos de libertad que enumera Heidegger: a.- libertad como poder comenzar por sí mismo -sin requerir fundamentación alguna- una serie de sucesos; b.- libertad de estar-libre-de-algo, libre de estar atado (libertad negativa); c.- libertad como obligarse a, libertad para (libertad positiva); d.- libertad como dominio sobre la sensibilidad (libertad impropia) y finalmente, e.- libertad como autodeterminación. Este

que ser entonces, un ente. ¿Qué es lo propio de tal ente? Un fundamento -lo que le da basamento, no en el sentido lógico-; y una existencia -en el sentido de lo que sale fuera de sí-, en tanto que existe, es un ente, él mismo, lo que él es. Ser sí mismo -según la interpretación idealista- es ser yo; yo en tanto sujeto de la existencia. Cada ser sólo puede manifestar lo que es en su contrario; tiene que haber para él algo diverso que no es dios en cuanto él mismo y que encierra la posibilidad que este se evidencie a sí mismo en Él. Ahora bien, probar la posibilidad del mal quiere decir: mostrar; en qué medida los seres humanos tienen que ser; y qué significa, que ellos sean. El fundamento del mal es algo positivo en el sentido más alto. El mal mismo no puede ser nada negativo. No será suficiente recalcar algo positivo en el mal y concebirlo como lo finito frente a lo infinito.

La finitud por sí misma no es aún el mal; no lo es en el sentido de concebirla como mera limitación, un tal solo: no más y un finalizar en algún sitio. Schelling nos da la pista: el principio del mal tiene que ser buscado en lo espiritual. La corrupción más alta es también precisamente, la más espiritual. “En ella desaparece lo natural, incluso la sensibilidad, hasta la misma lujuria; sabe que esta se convierte en crueldad y que el malvado (...) es más ajeno al placer que el bueno (...) hace la guerra más violenta a todo ser; incluso quería abolir el fundamento de la creación.”<sup>22</sup> Ahora bien, si la libertad significa que el hombre es completamente indeterminado respecto del bien y del mal entonces se concibe a la libertad solo negativamente, como mera indecisión; una libertad que no es fundamento determinante sino completa carencia de indeterminación que no puede jamás salirse de sí misma. La libertad no es libertad para algo; no lo es tampoco, libertad de algo. La indecisión es algo muy efectivo; algo que puede ser concebido y superado por medio de la libertad. El mal surge paradójicamente como la evidencia de algo extraño -la “cosa” decía J. Lacan-; y amenazador que el sujeto experimenta y que desde el interior lo quebranta hasta romper su propia cohesión. La subjetivi-

---

último conduce a la comprensión del concepto propio de libertad. La concepción que ve al ser libre como mero dominio del espíritu sobre la sensibilidad; de la razón sobre los impulsos, apetencias e inclinaciones se mantiene en el concepto impropio de libertad. Desde Descartes y luego todo el idealismo afirmaban: “*Libertas est propensio in bonum*” libertad es la facultad para el bien; Schelling es quien añade, el mal. Ver M. Heidegger. Schelling y la libertad humana. Ídem; (pág. 117).

22 Schelling. Lecciones privadas de Stuttgart. I; VII; 1810; (pág. 468) citado por M. Heidegger. Ídem; (pág. 146).

dad se construye en la dialéctica de un cuerpo y una palabra. De un cuerpo definido como violencia de las pulsiones y de una palabra que lo sustrae de la animalidad y lo humaniza en relación a los demás. Un sujeto se define como la singularidad de un deseo y es capaz de resistir a todo aquello que le haga perder consistencia y dignidad. Esta singularidad es su fundamento. Que, si bien no es dada, sino imprevisible; es el lugar de la libertad.

Es la comprobación de la sinrazón del mundo; como lo dado en su exterioridad; expresado como tentación, seducción, fascinación exigida por un deseo enloquecido de libertad y que va en contra del propio interés. Vértigo y ascesis. Ese mal “que niega y afirma el bien”<sup>23</sup> ¿es quizás un caso límite del pensar en la medida en que pretende significar una experiencia límite del hombre? El mal es -en tanto posibilidad esencial de la libertad humana- un modo esencial de ser-hombre<sup>24</sup>. En el hombre está el abismo más hondo y el más alto cielo. Como el egoísmo, la tendencia a replegarse a sí mismo es elevada en el hombre al entendimiento y a la palabra; la mismidad en él es, en cuanto tal, espíritu. Estar-con paradójicamente es estar separado. El otro no es sino el no-yo. El lugar que ocupa es donde no estoy. Nunca desaparecerá, la distancia entre nosotros. En palabras de Heidegger: sólo se puede lanzar una punta sobre el abismo; por mi conocimiento de él, por mi contar con las posibles ventajas y peligros potenciales que su presencia presagia o por el dar a él lo que yo quiero. Levinas nos enseñará que no es con la preposición “con” (Mit) que se debe describir la relación original con el otro. “Mit” es lo que constituye la ontología. Territorio sin ética. Desde la perspectiva ontológica el relacionamiento ético solo puede ser posterior. Un artificio, nunca legitimado, un cuerpo siempre extraño, cuestionable. Nunca se podrá derivar el “debe” del “es”. No se puede argumentar con valores partiendo de hechos. La ética es antes de la ontología; es una trascendencia de ser. Es la oportunidad de esa trascendencia. La ética no tiene esencia.

El hombre es egoísta, individual, finito, separado. Más allá de toda naturaleza o de otros seres humanos. En tanto mismidad es espíritu y libre de fundamento por cuanto el egoísmo podrá ser dirigido

23 G. Bataille. La literatura y el mal. Taurus ediciones; Madrid; (pág. 15).

24 M. Heidegger. Schelling y la libertad humana. Ídem; (pág. 174).

en uno u otro sentido. En cuanto voluntad podrá decidirse de una u otra manera. El mal nada es por sí mismo; solo es como algo histórico, espiritual: Decisión que tiene que ser a la vez decisión “por” algo y “contra” algo. Aquello que posibilita el mal es la separación de los principios de fundamento y existencia que hacen a aquello que es el ser humano libre. Como la voluntad es egoístamente espiritual puede ponerse en lugar de la voluntad universal -la que consigue querer ser en tanto mismidad separada-, el fundamento de la totalidad; y a su vez, querer determinar por sí, la unidad de los principios. Ese poder es la facultad para el mal. El mal es posible en lo creado, solo como espíritu. La esfera del espíritu creado es la historia. Solo los humanos son capaces de mal. Como son facultad para el mal; son facultad para el otro. El primado ético de lo otro sobre lo mismo exige que la experiencia de la alteridad esté ontológicamente garantida como experiencia de una distancia, o de una no-identidad esencial. Franquearla constituye la experiencia ética misma. El simple fenómeno del otro contiene tal garantía. La finitud del parecer del otro puede investirse como semejanza, imitación y así, reconducir a la lógica de lo Mismo. El otro se me parece demasiado; lo cual, hace necesaria la hipótesis de una apertura a su alteridad. Es preciso que el fenómeno del prójimo -su rostro- sea testimonio de la alteridad que, sin embargo, no podrá fundarse por sí solo. Es necesario atravesar la epifanía de una distancia infinita cuya acción resultará la experiencia ética. Confrontar al otro como rostro; como acto de trascendencia es lo que propone la filosofía de E. Levinas. Su absoluta desnudez es lo que se opone a mi poder; a mi violencia. Frente a esto: soy responsable. Asumir esa responsabilidad es un acto de creación del espacio ético.

Los seres humanos no son ni buenos, ni malos; solo son, aquello que pueden ser: tanto lo uno; como lo otro. Tiene por necesidad ser lo uno, o lo otro en el sentido del predominio, de lo uno sobre lo otro. No hay dios; el Uno no es. El múltiple es, sin Uno. Todo múltiple es a su turno; múltiples de múltiples. Esta es la ley del ser. ¿En qué consiste entonces la maldad del mal?<sup>25</sup> ¿Cómo puede esa realidad (del

---

25 El pensamiento judío invita a pensar el mal como misterio de inequidad e invita a pasar el punto de angustia, más allá del cual está reafirmada la dimensión trascendente del Pacto. El cristianismo contrapuso a la Biblia hebrea, la inocencia que es lo que ilumina por contraste; aquello que el mal es. El mal verdadero se sitúa como un misterio en el corazón mismo de los hombres. Inocencia no es ingenuidad; ni estado de infancia sin la manifestación misteriosa de la gracia y de la elección en medio de injusticias e

mal) ser puesta de acuerdo con el sistema? ¿Cómo puede pensarse? ¿Si afirmamos su existencia ella podrá poner en duda el concepto mismo de razón? ¿Podrá poner en jaque a la inteligencia misma? El mal es siempre indirecto, impersonal, mediatizado por instituciones complejas y papeles burocráticos. Un mundo en el cual Kafka juega sus dados en la conjura del miedo; donde la libertad se pierde en la violencia y donde el sujeto encuentra su límite, hallándose al borde de sí. Mal y libertad no significan dificultad ninguna para el sistema. Si el hombre es un ente libre para el bien y para el mal; el mal comienza en el hombre a partir de su libertad. En tanto que libre, es autor del mal. Ser es en tanto ser viviente; el ente que subsiste en cada caso por sí mismo como un todo. Ente como existente; dador de fundamento que para Schelling quiere decir: asiento, fundamento base; y no en el sentido de razón; fundamento es lo no-racional y no lo irracional. Hay una potencia y un enigma del mal que se pueden situar en el corazón mismo del fenómeno humano y que posee una consistencia propia más allá de la empírea. De nuevo: si la libertad significa facultad para el bien y para el mal. ¿Existiría un poder del mal? Schelling lo niega, ni siquiera lo considera admisible; ya que ello, conduciría al desgarramiento de la razón. La razón debe ser salvada. Ella es la posibilidad de la unidad del ente. La razón debe ser mantenida como el tribunal que decide sobre la determinación del ser. Ese dualismo de dos principios separados resultará imposible.

Por otra parte, hubo en la historia reciente<sup>26</sup> un impulso de crear

---

incomprensibles persecuciones. Ver B. Sichère. *Historias del mal*. Ídem (pág. 58).

26 Jean-Luc Nancy interroga la conciencia contemporánea a la luz de la “solución final” destacando que hay una experiencia del mal y el pensamiento no puede mantenerse al margen de ella. Experiencia frente a un pensamiento que no sabe ya si, ni cómo la libertad podría ser su tema. Es en el seno de la cultura de la libertad dónde se llevó a cabo sistemáticamente la negación de la existencia. Ver J.L. Nancy. *La experiencia de la libertad*. Ediciones Paidós España; Barcelona, 1996; (pág. 139). La “solución final” fue en definitiva una solución estética: donde el artista eliminó de la trama y textura humana una mancha. Allí, se aniquiló lo que fue considerado no armonioso. Existe también una respuesta esteticista para la “cuestión social”: la pobreza -dicen estos-, es la obstinada presencia de los que no se ajustan, de los que están fuera de lugar; de los que empañan el cuadro; de los que ofenden un sentido estéticamente agradable y moralmente tranquilizador de la armonía. La pureza es un ideal, una visión de la condición -actividad consciente e intencional que precisa ser creada, concebida como tarea: la de un nuevo orden artificial; un nuevo comienzo. La

un entorno homogéneo, transparente, puro en un espacio de barbarie -la Gran Barbarie en términos de E. Morín- frente aquello que quiere reemplazar: la diferencia<sup>27</sup>. Modo en el que los seres humanos tienen en su relación con el otro -en tanto que otro diferente-. La ética es reconocimiento del otro. En oposición a la negación del otro; la ética de la diferencia. Si la diferencia es lo que hay y siendo toda verdad un-venir-a-hacer lo que aún no es; las diferencias son lo que toda verdad destituye, o hace aparecer como insignificante. Mal es enseñorear la voluntad propia por sobre la general; o la de un grupo mayoritario sobre uno, o varios minoritarios. Ejercer la tiranía del egoísmo -individual y grupal- por sobre la totalidad. Ir por sobre el interés de lo común; contra la suma de las particularidades. Aquello que se describe como ético de una comunidad son sus efectos deseados de esa subordinación. Los límites de las elecciones individuales para hacer del grupo algo real. Pero, por otro lado, lo que es fundamento, es convertido en existente. Maldición virtual de una ciencia que está a merced de un deseo sin ley y de un sujeto que ya no sabe como ligar en sí las fuerzas del mal y del odio. En “La genealogía de la moral”, Nietzsche<sup>28</sup> se interroga diciendo: ¿Quiénes somos enton-

---

pureza es una visión de orden. Una situación en la que cada cosa se halla en su justo lugar. Cada orden genera sus propios extraños. Las ideologías totalitarias fueron singularmente precisas en condenar lo difuso; en localizar lo indefinible; en transformar lo incontrolable. Estas fueron profundamente antimodernas ya que plantearon la utopía del mundo perfecto -la pureza de la raza y el mundo sin clases- y no el cambio. Un mundo que permanece idéntico a sí mismo, transparente, en armonía; sin extraños donde nada esta fuera de lugar.

27 La ética de la diferencia es inicua y absurda; porque diferencias es lo que hay y habrá; y no dejará de haber. Tratar de justificar lo que ocurre desde siempre es buscar una racionalidad para que el diferente nos venga con pureza; tan puro como nosotros. Dicen estos -una y otra vez-: sé como yo y respetaré tu diferencia. Fue G. Simmel quién diagnosticó la falacia alrededor de una naturaleza humana universal que sirvió de disfraz para el asalto a la diferencia; y a las renovadas y persistentes tentativas de reprimir la alteridad. Sobre el impacto del poder de pretensión universal de la condición humana; Simmel observó que esta se desarrolló en una dirección exactamente opuesta a esa intención.

28 F. Nietzsche. La genealogía de la moral. Alianza editorial -Libro de bolsillo; Madrid, 1986. El mal debe ser pensado no desde la presunta pureza de una libertad de querer sino desde la opacidad de aquel amasijo de instintos y pasiones que se ocultan en la razón y en la voluntad. Para la cuestión del bien y del mal Nietzsche busca una solución “inmoral” buscando su origen en el mundo; y en lo que la filosofía ha considerado, “lo bajo” y “lo vil”. A poner como motor de su pensamiento genealógico el problema del mal se propone desenmascarar los valores erigidos. Dice: Allí donde ven ideales, veo cosas

ces en la medida en que existe en el centro de la experiencia humana una invariante del mal?

La voluntad del fundamento es en general lo que incita al egoísmo y lo exagera. El bien es la razón para hacer el mal. Es a la vez insistencia de una realidad opaca -lugar de horrores y de angustias que reside en cada humanidad particular; en una peligrosa y declarada desconfianza hacia los pilares de la modernidad. Tentativa demencial de violación del principio de humanidad y de forjar una a-humanidad -Auschwitz, Kolyma, los campos de concentración de la Argentina- a través de la humillación, la crueldad, la tortura, la vejación, el sadismo más variado, el dolor gratuito y la fiesta por la sangre ajena. Este tipo de mal sería una ruptura de la relación intersubjetiva que para E. Levinas es siempre una relación no simétrica. En este sentido soy responsable del otro; sin esperar, buscar o pretender reciprocidad alguna; al límite que tuviese que morir por ello. Aquí la responsabilidad de proximidad nuevamente, va de la mano del ser libre. Esa responsabilidad se traduce en la supresión de la distancia y presupone humanidad; la que deberá ser obsesiva. Es la fragilidad del otro la que suscita el yo moral en mí. El silencio del otro, manda a hablar por él. Hablar por el otro significará: tener conocimiento del otro. Soy; en la medida en que soy para el otro. El sujeto aprende la proximidad temible que podría abolirlo, al mismo tiempo que al mundo. La ética solo puede ser heterónoma cuya fundamentación solo se podrá mantener por el convencimiento. Algo que no solo debe ser aceptado, sino que la vincule con los mismos poderes irresistibles de la necesidad. La inhumanidad política ha degradado y embrutecido el lenguaje más allá de todo precedente. Las palabras han sido empleadas para justificar la falacia política, las enormes distorsiones en la historia y las atrocidades cometidas. Los ojos se acostumbran a la oscuridad y a la luz vacilante de los significados.

---

humanas; a veces, demasiado humanas. El movimiento crítico de la verdadera filosofía es aquel movimiento que impugna los valores presentados como principios. La jerarquía de los valores no se radica ni en el mundo de las ideas; ni en las leyes de la razón. Falta ciencia y conciencia -dice- de las vueltas que ha dado el juicio moral y de las muchas veces que el mal ha sido rebautizado como bien. Llama Nietzsche a cambiar lo aprendido. El mal no es una sustancia metafísica sino un problema que plantea cierta perspectiva humana: la negación que ha extenuado la vida. El bien sería fuerza, crecimiento, posesión del otro. Y a la par, la crueldad. Hay violencia en cualquier tipo de negación; cuando se niegan los sentidos; en el conocimiento; al trascender las apariencias; en querer someter lo múltiple; en reducir lo nuevo a lo antiguo; en simplificar lo que es múltiple; en ignorar la contradicción.

En la antigüedad, en Grecia, la ética concierne a la búsqueda de una buena manera de ser; o de la sabiduría de la acción. Es una parte de la filosofía que dispone la existencia práctica según la representación del bien. Mientras que sabio -conforme los estoicos- era aquél que sabiendo discernir las cosas que dependen de él; de las que no dependen; organiza su voluntad respecto de las primeras y resiste impasiblemente a las segundas. Para los modernos la ética es sinónimo de moralidad, o como diría Kant de “razón práctica”. Principio este para el juzgamiento de las prácticas tanto de un sujeto individual y colectivo. En la “Crítica del Juicio”, Kant admite que el sujeto puede encontrar -más allá de todo límite sensible- un objeto que sobrepase la representación; uno exorbitante y de alguna manera infinito. No de una voluntad de hacer el mal sino de una voluntad paradójica que tiene el sujeto de abolirse para no ser más que receptáculo acéfalo de violentas fuerzas que lo penetran. Kant sostiene una ética del juicio; Hegel, una ética de la decisión. Hegel sustentará que el mal no existe. Aquello que llamamos mal no es más que, un error de perspectiva, una realización insuficiente y unilateral de lo que es verdadero. Un momento finito que se toma por infinito. Aquello que se retiene de Kant es que existen exigencias imperativas formalmente representables que no han de ser subordinadas a consideraciones empíricas o a los exámenes de la situación. Que esos imperativos tocan los casos de ofensas, de crimen, de mal que el derecho deberá sancionar; que los Estados están obligados a incluirlos en sus legislaciones nacionales y dales obligatoriedad.

La ética es aquí concebida como capacidad a priori para distinguir el mal o lo negativo -un consenso sobre lo que es bárbaro-; y como principio último del juzgar, contra un mal identificable también, a priori. El derecho mismo es ante todo derecho contra el mal. Es Hegel el que introduce la distinción entre ética (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*) Reserva el principio ético para la acción inmediata; mientras que a la moralidad le concierne, la acción reflexiva. Para Marx el mal tiene una estructura objetiva y puede tener un remedio en la historia. Para Nietzsche y para Freud<sup>29</sup> entra en escena la pre-

---

29 El Malestar en la cultura es una obra dedicada a repensar el problema del mal. El mal no solo existe, sino que es un dato estructural irremediable en cuanto es el que lleva la onda destructiva del impulso pulsional. El pensamiento político no ha tardado en traducir esa consideración a la hipótesis de la existencia de una voluntad de poder de que el otro muera. En Consideraciones sobre la guerra y la muerte (1915) e impactado por la I Guerra mundial y con

potencia destructiva del mal que obra en el corazón de la realidad humana. Frente a la prudencia kantiana y la estrategia hegeliana que conduce al mal al poder negativo de la dialéctica. El mal aquí, no se configura como pecado original, ni como culpa moral, ni como estado de indigencia ontológica; ni como sustancia autónoma sino como un conjunto de fuerzas que impulsan inexorablemente hacia la nada.

Ciertos defensores de la ética hacen depender la identificación consensual del mal a la suposición de un mal radical. Ejemplaridad negativa, del crimen más abyecto: el exterminio nazi es la medida única, inigualable, trascendente, indecible, inconmensurable del mal. Esta puesta en trascendencia no es más que una nueva paradoja: es necesario que aquello que constituye la medida no sea mensurable y que, sin embargo, sea constantemente puesto en discusión. Es necesario abandonar la idea de un mal absoluto. No hay mal radical; solo es posible pesar el mal como distinto de la depredación trivial en la medida en que se lo trate desde el punto de vista del bien. Es decir, a partir de la captura de alguien por un proceso de verdad. El mal no es una categoría de animal humano; es una categoría del sujeto. En su

---

las muertes masivas que provoca afirma que se hace añicos la percepción de la vida como algo normal con sus formas y convenciones. Lo que el inconsciente revela -más allá del principio de placer y destronando al yo de la soberanía de la razón- es el poder absoluto que la muerte, ostenta. Hay una lucha entre eros y muerte; entre pulsión de vida y pulsión de destrucción. Esa lucha es el contenido esencial de la vida y esas pulsiones se entrelazan. El mal es una condición estructural del ser que ningún ser superior, ninguna armonía final, ningún espíritu o sociedad justa podrán extirpar. Para R. Safranski la pulsión de muerte elimina la posibilidad de la libertad humana; una libertad que puede dirigirse tanto al bien como al mal. En su ruinosa carrera hacia la nada el impulso de destrucción es aquella fuerza incontrastable contra la que nada puede la libertad del sujeto. Hacer el mal es la expresión de aquella pulsión de muerte que habita en el sujeto. Movimiento de extroversión que ninguna ley, ninguna autoridad, tiene la capacidad de extirpar. No existe en el yo la posibilidad de elegir de una vez y para siempre el bien y cancelar el mal. No se puede maximizar el amor pensando en anular la agresividad que destruye. Esta ambigüedad responde a un mecanismo de defensa que permite la ilusión de separar el odio del amor; el enemigo del amigo; el bien del mal. Una ética de la honestidad requiere no suprimir la ambivalencia. Se trata de no resolver la dualidad. Si se abstiene de negar lo negativo, el mal resultará encausable. Ver R. Safranski. El mal o el drama de la libertad. Ensayo Tusquets editores; Barcelona; 2002.

“Relatos en la vida de los campos -Kolyma-“, V. Shalàmov<sup>30</sup> afirma la obstinación en persistir en lo que es; otro caso que el ser para la muerte heideggeriano; otra cosa que un mortal. Un inmortal afirmándose para sí mismo; ejerciendo su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte. Cada hombre se sabe inmortal en las pequeñas y grandes circunstancias. Es inmortal la subjetivación y esta hace al hombre. Si se identifica a los seres humanos en su pura realidad viviente solo se lo despreciará en esa realidad indigna. Si el consenso ético se funda sobre el reconocimiento del mal de ahí resulta que toda tentativa de reunir a los/ as hombres y mujeres en torno a una idea positiva del bien y aún más, de identificar al ser humano por un tal proyecto, pareciera ser esta en realidad, la verdadera fuente del mal.

Toda voluntad de inscribir en el mundo una idea de justicia y de igualdad podrá virar hacia lo peor. Así lo afirmaba A. Glucksmann en una sofística devastadora: toda voluntad colectiva del bien hace el mal. El precio pagado por la ética es la de un espeso conservadurismo -ya que tiende a atesorar aquello que se posee-; y el de impedir toda visión positiva amplia del juego de los posibles. La ética determinará al mal como aquello de lo que no goza. En esta demanda de inmortalidad se sostiene lo incalculable y lo no poseído. Se sostiene del no-siendo. Por su determinación negativa y a priori del mal, la ética se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones que es el comienzo obligado de toda acción propiamente humana. Por otra parte, el sujeto es soporte de un proceso de verdad. No preexiste al proceso y es este el que induce al sujeto. Es el soporte de fidelidad al acontecimiento. Entonces son las circunstancias, los “puntos de verdad” (A. Badiou) de un proceso de verdad lo que da forma al sujeto. Los seres humanos se identificarán con un pensamiento afirmativo, por las verdades singulares de las que somos capaces; por ese dejo de inmortalidad que hace de nosotros el más resistente y paradójico de los animales; por la capacidad positiva para el bien que permitirá el tratamiento amplio de los posibles y el rechazo del principio conservador en que el mal se determina y no a la inversa; finalmente, no hay ética general solo hay ética de los procesos en los que se tratan los posibles de una situación.

---

30 V. Shalàmov. *Relatos de Kolyma*. Mondadori. Grijalbo Mondadori; Barcelona; 1997.

Si el mal es aquello, a partir de lo cual, se define el bien y no a la inversa. Si el mal existe hay que pensarlo a partir del bien. Sin la consideración del bien no hay sino la inocencia cruel de la vida -más acá del bien y del mal-. El mal es una consideración posible de un proceso de verdad. E. Levinas radicalizará la ética de la mano del reconocimiento del otro; que suspende la apertura al otro por la suposición de un absoluto otro. Los derechos del hombre son los derechos al no-mal. Frente al desencadenamiento de los egoísmos, la precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias estamos obligados a construir algunas certezas; aquello que dé consistencia. Si la alteridad infinita es siempre lo que hay; cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Solo hay reconocimiento de lo Mismo. Aún la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad sino un laberinto de diferenciaciones. “Yo es otro”, decía Rimbaud. No hay representación consensual del mal; ello solo designará la incapacidad de nombrar y de querer un bien. Filosóficamente, si el otro es indiferente, la dificultad está del lado de lo Mismo (del yo). Lo Mismo no es lo que es -el múltiple infinito de las diferencias- sino lo que adviene; indiferente a las diferencias. Llamamos ética de una verdad a aquello que da consistencia; que devendrá en alguien. Ese alguien atestigua que pertenece al proceso de verdad; lo atraviesa en su cuerpo singular y lo inscribe en un proceso de eternidad. Solo hay ética en la labor que hace advenir al mundo -Lacan oponiéndose a Kant- algunas verdades frente a la intención de una exigencia general. Solo hay determinación singular de la ética: de la política, del amor, de la ciencia, del arte.

No hay otra historia que la nuestra; no hay mundo verdadero por venir. Tampoco hay mundo cautivo de la coherencia del bien. El mundo está y permanecerá del lado del bien y del mal. El bien no es el bien si se pretende hacer al mundo bueno. Su único ser es el advenimiento de una verdad singular. En consecuencia, es necesario que la potencia de una verdad sea también, una imposibilidad. Toda absolutización de la potencia de una verdad organiza un mal. Interrumpe el proceso de verdad en cuyo nombre se efectúa. El mal es una posibilidad abierta, únicamente por el encuentro con el bien. Badiou nos habla de la ética de las verdades la que evitará el mal por la vía de su inclusión efectiva en el proceso de verdad. Bajo el imperativo de continuar -como facultad del discernimiento-; del coraje, que impone e impondrá, el no ceder; y de la reserva; donde no nos lleve a los externos sino a cierta prudencia de cuidado de lo existente es que lo lograremos.

### III.

L. Strauss<sup>31</sup> en “Derecho natural e historia” pone en juicio el pensamiento de M. Weber sobre los valores y sobre el papel que estos deberán jugar. Strauss reprocha a Weber la separación entre hechos y valores, a la que considera inadmisibles; al igual que a la tentativa de eliminar los valores. La segunda de las críticas se detiene en la ética. Weber cree que es imposible escoger entre distintos sistemas de valores cosa que para Strauss conducirá indefectiblemente, al peor de los nihilismos. En su interpretación -dice de Weber- que no reivindica pura y simplemente la exclusión de cualquier relación con los valores, sino que admite ciertas relaciones y descarta otras. Distingue entre relación con los valores -característica propia del objeto de las ciencias sociales; los actos políticos; los comportamientos psicológicos; las obras estéticas-; y el juicio de valor -propio de la tarea del científico; del sujeto y no del objeto-. Estos últimos deberán quedar suspendidos en la fase central del desarrollo cognitivo; podrán actuar antes o después. Sin embargo, el científico tan solo excepcionalmente se abstiene de emitir juicios; aunque no siempre es consciente de ello. Habrá que estar dispuestos a recurrir a ellos cuando así haga falta para distinguir entre norma y desviación. Pero la elaboración del modelo y del juicio de valor subsiguiente que aprecia el extravío no será más que una etapa dentro del proceso de explicación causal. La tesis de Weber podría resumirse así: no exige la exclusión de los valores sino la distinción entre juicio de hecho y juicio de valor; y una relación matizada de sus relaciones. Strauss rechaza la separación entre hecho y valor. Cualquier intento de eliminarlos -dice- resultará ilusorio. Para Weber, esos juicios son necesarios, pero deberán suspenderse en un momento determinado; en cambio, para Strauss esa pausa le parece imposible; al mismo tiempo que la distinción, insostenible. Afirma que los juicios de valor son ineludibles. Weber tiene el mérito de haber formulado la cuestión: de la relación entre hechos y valores; Strauss el de expresar sus críticas; pero su posición de rechazo conduce a la imposibilidad de distinguir entre cierta pretensión de ciencia y el simple sermón.

La segunda parte de este debate y al que en verdad quiero referir aquí -en atención a los contenidos de este texto- es sus considera-

---

31 L. Strauss. Derecho natural e historia. Prometeo libros; Buenos Aires; 2014.

ciones alrededor de la ética. Dice Strauss que hay una pluralidad de principios invariables del derecho y del bien que se oponen entre ellos sin que se pueda demostrar la superioridad de ninguno. Weber no niega la existencia de valores; destaca su demasía y su imposibilidad de integrarlos en un sistema único. Existe más de un sistema de valores y resultará imposible escoger entre ellos. A esto le llama la “guerra de los dioses”. Frente a ese impedimento no se puede exigir que el ser humano se conforme con los verdaderos valores (éstos no existen) sino solamente, que se mantengan fieles al escogido arbitrariamente. La dignidad consiste en la determinación libre de sus propios valores; sus propios ideales, o en obedecer a la máxima: “Hazte lo que eres”. Weber enuncia su imperativo categórico: “Escucha a tu demonio”; o bien, “Escucha a tu dios o tu demonio”. Se juzgará a los humanos según su coherencia en relación con otras elecciones, igualmente subjetivas. Luego de haber rechazado la trascendencia clásica e influido por Nietzsche, Weber introduce otra trascendencia que es la de las fuerzas vitales. Se trata de una nueva dimensión: la de la intensidad de la experiencia; confiriéndosele la misma importancia a los valores vitales que a los culturales. Strauss señala que el imperativo “tendrás un ideal” se sustituirá por “vivirás apasionadamente”. Weber frente a la elección entre diversos sistemas de valores adopta una posición de neutralidad; pero abogar por la imparcialidad equivale a tomar posición por la fuerza. Presenta Weber como irresuelto el conflicto entre la ética de la responsabilidad -la que corresponde a la política y en la que actuamos en función de las posibilidades reales, de las circunstancias, de los objetivos táctico-; y la ética de la convicción -la que propiamente corresponde a la ética y que refiere al ideal de justicia en el que creemos-. Sin embargo, podríamos acertar señalándole a Weber que este conflicto, nada tiene de insoluble: un acto justo es preferible a un acto útil. Creer que haya dos sistemas de valores igualmente respetables significará que se ha elegido por la política en relación a la ética; puesto que la ética no es más que una política entre otras tantas.

Al renunciar a escoger entre los distintos sistemas -entre la filosofía y la religión- Weber no establece diferencia ninguna entre verdad de razón y de revelación; o incluso verdad, de autoridad. Sostenía que la ciencia o la filosofía -en el fondo- no se apoyan en premisas evidentes, accesibles a la razón sino en la fe. Así lo señala Strauss con el hecho que la filosofía y la revelación no pueden refutarse una a otra. Si se declaran

equivalentes; ello querrá decir que la verdad de la razón se ha reducido a una verdad de revelación. Dos son las justificaciones que Weber da a la imposibilidad de escoger entre los distintos sistemas. Una de orden epistemológico: la razón es ineficaz para dilucidar tales conflictos, la razón no es distinta de la fe; otra, ontológica: la vida humana es ante todo un conflicto al que uno no puede escapar. Frente a esta variante del nihilismo moderno Strauss recostándose en los antiguos, en la filosofía clásica de Platón y Aristóteles cree en la trascendencia de los valores, como así, en su jerarquía. Recuerda que el principio weberiano de “Conviértete en lo que eres” lleva a un igual plano al asesino y al santo; y que las fuerzas vitales son fuerzas, no derechos. Strauss propone determinar que no hay que determinar el deber-ser sobre el ser; allí es donde asume la distinción entre hecho y valor; anteriormente rechazada. Esa elección es más justa. Weber no ha demostrado que el espíritu humano abandonado a sí mismo haya sido incapaz de alcanzar normas objetivas; o que la razón humana sea ineficaz para resolver el conflicto entre diferentes éticas. Tampoco Strauss ha señalado a través de qué medio se podrán alcanzar esas normas objetivas que destaca; o cómo se acceder a ellas. Si lo entendemos a través de su identificación con otro ser humano estaríamos en condiciones de decir que uno suspende sus preferencias hasta incluso sus categorías mentales. Las normas son siempre externas y anteriores. Afirmar una jerarquía de valores implicará otro tipo de legitimación.

Aspirar a la universalidad implicará cierta autonomía frente a las circunstancias del entorno. Hay aquí un puente que se traza entre ciencia y ética ya que ambas se fundan en la universalidad. Son reglas formales de la ética racionalista: el desarrollo lógico de la idea de humanidad; de sociedad universal; de verdad científica. El culto a los valores vitales; la afirmación de la voluntad de poder lleva consigo el rechazo de la universalidad; la rivalidad, el conflicto insostenible y la negación de la comunidad. Los valores son descubiertos por la razón fundados en la idea de universalidad, que se justifican por un consenso humano y que englobará a la humanidad entera. Para Weber el conflicto es la verdad de la vida. No se puede negar la existencia de la guerra -bajo formas variadas y a niveles diversos-. Habrá que precisar cuál es su extensión. Si la guerra no es la verdad de la vida y se puede reconciliar la aspiración al absoluto (Strauss) y la sensibilidad a la diversidad (Weber) entonces el camino estará allanado. Si se entiende la política como la defensa de los intereses de un grupo se podría decir que el conflicto está en la naturaleza de la actividad política. Este razonamiento no es evidente cuando se identifica

la vida con la política. El ser humano no se agota en la defensa de los intereses; se compromete con una vida -interior e íntima-; así como en la que juzga no según su relación al grupo; sino a favor de su pertenencia común a la humanidad. Ese es el fundamento de la vida ética. La ética es universalista e igualitarista; contrariamente a la política que es la defensa de los intereses de un grupo en detrimento de otro, u otros grupos. La pluralidad no significa que todos valgan lo mismo; ni que cualquier opción debe encontrar su lugar dentro del Estado democrático. Es solo a partir de ahí que la cohabitación de concepciones del mundo e intereses diferentes será posible. Solo se renunciará a imponer por la fuerza a los demás lo que cada cual cree que es verdad.

¿Qué entendemos por lo público? Quizás podríamos empezar por decir que es aquello cuyo efecto es visible o enunciable para ser considerado común. Lo privado –en cambio- pareciera corresponder a lo que permanece oculto, secreto, reservado, lo que resulta propio de cada quién. Pareciera que lo común es lo de todos, lo colectivo; aquello que no corresponde a lo meramente individual. Lo público es lo estatal; lo privado, aquello que está por fuera de la esfera del Estado. Lo común, sin embargo, no se reduce a lo meramente estatal, sería válido entonces, extender su sentido y dominio a fenómenos tales como el de la sociedad civil. Los llamados a la libertad, la igualdad y la fraternidad fueron apropiados por una visión que alteró su potencial emancipador. La ultraderecha asume hoy -en la Argentina y en el mundo-, el lugar de la rebeldía, intento autoritario al interior de las democracias. La igualdad se entendió no como igualdad de oportunidades; o igualdad entre diferentes sino, como una igualdad elocuentemente más pobre, edulcorada, homogeneizante. Lo viejo se viste de ropajes nuevos. Habrá que recordar que es lo público lo que asegura la igualdad. Su oferta universal legitima a la propia democracia.

Lo público ha sido un concepto que desde su creación moderna ha estado presente en la mayoría de las teorías o conceptualizaciones sobre la política y la sociedad. Todos lo invocan, al mismo tiempo que se los reivindica en los proyectos que se piensan democráticos. Sea esto como lugar de escenificación de la política, o de su representación – lugar donde diferentes actores generan acuerdos, emprenden batallas y negociaciones-; sea como elemento condensador de la civilidad de los procesos políticos y sociales –ligados a la construcción de la ciudad, de

la ciudadanía y de la esfera intelectual y sus devenires contemporáneos-. Básicamente, tres son los sentidos que constituyen la semántica de lo público: “lo común” relacionado con lo que es de todos y en contraposición a lo individual y/o particular; “lo visible”, asociado a lo manifiesto, frente a lo secreto u oculto; y “lo abierto” asociado a lo accesible, frente a lo cerrado. Estas propiedades parten de asociar lo público a un interés colectivo, no exclusivamente estatal, dando lugar al reconocimiento jurídico-estatal de una pluralidad de nuevos actores políticos y sociales.

Más allá de los formatos clásicos de representación política habrá que repensar la relación compleja entre diferentes conceptualizaciones de la política y las del espacio público. Habrá que preguntarnos una vez más, acerca de si el espacio público deriva de la política; o la política es condición de posibilidad de su existencia. El espacio público se encuentra siempre en tensión e invariablemente en disputa; lo que implicará la construcción de definiciones móviles y situadas en los contextos socio políticos determinados. Hay que articular límites, potencialidades y exclusiones sobre lo político con las prácticas que actúan sobre y en lo público. Las definiciones serán siempre contingentes, cambiantes, conflictivas lo que nos acercará a diferentes nociones de la política.

Entre lo político y lo público se construye una relación tensa y compleja, que resultará fundamental para el análisis de la política contemporánea, los procesos sociales y las experiencias colectivas que buscan disputar o trastocar el orden social. La distinción entre lo político y la política; así como: lo social, el poder, la ideología, la hegemonía, el antagonismo, las identidades colectivas son las más abordadas en la teoría social y la política contemporánea. E. Laclau no distingue entre la política y lo político. Todo orden social es para este autor, precario, provisional, abierto. Lo político y lo social se conectan mediante un nexo paradójico: se excluyen y requieren para que exista una configuración política. En ésta, lo político es la instancia conflictiva articuladora de lo social, definición en la que entra en juego el antagonismo, la lucha y el poder. Cualquier intervención política efectiva debe tener dos momentos: uno negativo, de suspensión; otro positivo, de hegemonización. Lo social como espacio de prácticas rutinarias, recurrente, necesarias, naturalizadas; y lo político como instancia de descubrimiento de la contingencia originaria de lo social y de institución de nuevas relaciones sociales. La política

partirá de la escisión fundamental entre lo político, como instancia conflictiva; y lo social, como las prácticas allí sedimentadas. Desde Laclau, lo contingente de todo orden social evidencia la imposibilidad de sutura, de un cierre definitivo, o meramente concluyente. Este planteará la imposibilidad de pensar a la sociedad –a diferencia de L. Althusser- como una estructura; y como una totalidad. Todo orden social será instituido políticamente. Lo político será constitutivo del orden. Existe -para este autor- una primacía ontológica de lo político sobre lo social. Para alcanzar ese propósito propondrá teorizar la política y la hegemonía. Para ello, entenderá que es necesaria una articulación política que aglutine y ponga en relación las diferencias; y genere un “suplementario compartido común” que constituya una voluntad colectiva.

Para C. Mouffe tanto el conflicto como el pluralismo son lo específico de la democracia moderna. Mouffe diferencia la política, de lo político. La primera, designa el conjunto de prácticas correspondientes a la actividad política; el segundo, refiere al modo en que se instituye la sociedad. Lo político es asumido desde un carácter conflictual, antagónico; la política refiere a las prácticas e instituciones orientadas a establecer un orden. No hay forma de conciliar libertad con soberanía, sin establecer un límite entre ambas. La autora propondrá un modelo adversarial que explicitaría las diferencias y permitiría la apertura a una multiplicidad de voces. Este es precisamente el desafío de este tiempo; este es el nudo a desatar. La dimensión antagónica es constitutiva de “lo político” y está presente en toda vida social. El enfoque agonista es la condición necesaria para comprender el desafío al cual la política democrática hoy en estos meses, se enfrenta. La cuestión principal de la política democrática es y será la de constituir formas de poder compatibles con los valores democráticos. Por último, ¿Qué entendemos por comunidad? Es el carácter común de nuestra existencia. Existimos gracias a la relación (con el otro); a lo que produce lazo; lo que no se resuelve en el ser, ni en la unidad; al conjunto de una igualdad primordial e irreductible. Nada está dado. Habrá que invertir el orden donde la comunidad viene después de la individualidad. Tan sólo aquí, habrá emancipación. Hay que resignificar las palabras de justicia, igualdad y equidad. El derecho también tiene algo que decir en este sentido. Hagámoslo entonces. Trabajemos en esto.